

# Kirchenraum und Konfession in Zeiten der Pandemie: Forschungsfragen zur *Digital Religion*

Wie in fast allen Bereichen des Arbeits- und Alltagslebens hat die Covid-19-Pandemie 2020/21 auch in den Kirchen einen massiven Digitalisierungsschub ausgelöst. Zeitweise waren die Kirchen für Gottesdienste komplett geschlossen, zeitweise durften kirchliche Veranstaltungen nur unter strengsten Hygienevorschriften stattfinden. Für die katholische Kirche verwies Walter Kardinal Kasper auf die absolute historische Singularität dieser Situation: Dass „an Ostern, dem Hochfest der Christenheit, auch in Rom kein gemeinsamer öffentlicher Gottesdienst stattfand, das ist in bald 2000 Jahren Kirchengeschichte noch nie vorgekommen“.<sup>1</sup> Wenn wir dem Pionier der Religionssoziologie Emile Durkheim darin folgen, dass „die Idee der Gesellschaft die Seele der Religion ist“,<sup>2</sup> es also in allen religiösen Praktiken wesentlich um die Artikulation und Versammlung des Sozialen geht, dann wurde die Kirche durch die Kontaktverbote und Abstandsregeln in ihrem konstitutiven Kern getroffen. Allerdings erlauben die technischen Möglichkeiten des 21. Jahrhunderts eine nahezu unterbrechungsfreie Fortführung der gewohnten religiösen Praxis: In zuvor nie gekanntem Umfang wurden und werden Gottesdienste digital abgehalten, ergänzt um zahlreiche weitere Online-Angebote wie Seelsorge, Gesprächskreise, Andachten und

- 1 Walter Kardinal Kasper: Corona-Virus als Unterbrechung – Abbruch und Aufbruch. In: Walter Kardinal Kasper, George Augustin (Hg.): Christsein und die Corona-Krise. Das Leben bezeugen in einer sterblichen Welt. Mit einem Geleitwort von Papst Franziskus. Ostfildern 2020, S. 11–28, hier S. 12.
- 2 Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a. M. 1981, S. 561.

Gemeindefeiern. Was heute im virtuellen Raum stattfindet, übersteigt alles, was noch vor rund zehn Jahren unter der „Mediatisierung des Religiösen“ oder der „medialen Religion“<sup>3</sup> verstanden wurde. Einige Umfragen zur Online-Kirche sind mittlerweile durchgeführt, erste Bilanzen gezogen – kein schlechter Zeitpunkt, die Frage nach aktuellen, sich überschneidenden Prozessen der Materialisierung und Entmaterialisierung von Religion auf die kulturwissenschaftliche Agenda zu setzen. So ist die mittlerweile fest etablierte Forschungsperspektive der *Material Religion* in Zeiten der Pandemie in neuer Weise mit Perspektiven auf *Digital Religion* zusammenzudenken.<sup>4</sup> Dass die Differenzen zwischen diesen beiden Forschungszugängen natürlich keineswegs in der simplen Gegenüberstellung von „materiellen“ und „immateriellen“ Medien und Medialitäten aufgehen, darf dabei als selbstverständlich gelten. Online-Religion ist eben nicht einfach „immateriell“, so wie bekanntlich *online* und *offline* nicht getrennt voneinander betrachtet werden können.

Der vorliegende Beitrag fragt nicht systematisch nach der *Digital Religion* in Pandemie-Zeiten, sondern beschränkt sich auf die Frage, was eigentlich bei der Digitalisierung des Gottesdienstes mit der materiellen Dimension des Kirchenraums geschieht. Vor dem Hintergrund meiner eigenen, am Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien durchgeführten Habilitationsforschung zur Materialität und Medialität katholischer Kirchenräume<sup>5</sup> ist diese Frage für mich

- 3 Andreas Hepp, Veronika Krönert (Hg.): *Medien – Event – Religion. Zur Mediatisierung des Religiösen*. Wiesbaden 2009; Oliver Krüger: *Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen und wissenssoziologischen Medienforschung*. Bielefeld 2012.
- 4 Vgl. dazu Lorne L. Dawson, Douglas E. Cowan (Hg.): *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. London, New York 2004; Heidi Campbell (Hg.): *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London, New York 2013, sowie Heidi Campbell (Hg.): *Religion and the Internet. Critical Concepts in Religious Studies*. London, New York 2018.
- 5 Jens Wietschorke: *Kirchenräume in Wien. Architektur in der Kulturanalyse*. Wien 2019. Siehe dazu auch meine kleine Artikelserie im Mitteilungs-Teil dieser Zeitschrift: Jens Wietschorke: *Sakraler Raum, Politik und die Ordnung der Heiligen. Ein Rundgang durch die Wallfahrtskirche Mariahilf in Wien*. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LXIV/113, 2010, S. 657–677; Ders.: *Nationale Selbstheiligung und politische Kultur im 19. und 20. Jahrhundert. Die Wiener Votivkirche*. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LXV/114, 2011, S. 53–73;

auch ganz persönlich von Interesse: Hätte ich das Manuskript meiner Monografie nicht im Jahr 2018, sondern im Jahr 2020 abgeschlossen, dann wäre ich um ein Schlusskapitel zu menschenleeren Kirchen und zu Gottesdiensten im virtuellen Raum nicht herumgekommen. Möglicherweise hätte dieses Kapitel sogar einige der Forschungsergebnisse im Hinblick auf den konventionellen Kirchenraum, seine Ordnungen, Atmosphären und Affordanzen, beeinflusst oder ein neues Licht auf sie geworfen. Verändert sich also derzeit die Rolle der Materialität von Religion? Und was bedeutet das im Umkehrschluss für die Kulturanalyse von Kirchenräumen? Dieser Aufsatz liefert sozusagen aus aktuellem Anlass den nicht mehr geschriebenen Epilog meiner Monografie nach und bietet damit einen bescheidenen ersten Ausblick auf mögliche neue Forschungsfelder. Dabei zeigt sich, dass die konfessionelle Differenz zwischen katholischen und protestantischen Gottesdiensten im Horizont der Pandemie und der *Digital Religion* eine neue Relevanz gewinnt. Darüber hinaus sind die vorliegenden Überlegungen auch als Beitrag zu einer laufenden Debatte über Ethnografie und Kulturanalyse in Zeiten der Pandemie zu verstehen, wie sie auch in dieser Zeitschrift geführt wird.<sup>6</sup>

### Virtuelle Gottesdienste anno 1926

Bei genauerer Betrachtung sind virtuelle Gottesdienste freilich nichts Neues. Mediale Übertragungen von Gottesdiensten gibt es schon sehr lange; ihre Geschichte reicht bis in die Anfänge des Rundfunks in den 1920er Jahren zurück. Für die *Weltbühne* schrieb Erich Kästner im Juli 1926 einen kurzen Feuilleton-Beitrag, der sowohl die vereinzelte schnelle Adaption der neuen Technik durch die Kirche als auch die verständliche Skepsis gegenüber dieser Entwicklung thematisiert:

Ders.: Apotheose des Kleinbürgertums: Die Versorgungsheimkirche in Lainz. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXXVII/116, 2013, S. 431–448.

- 6 Vgl. dazu die beiden Beiträge aus der letzten Nummer der ÖZV: Anna Weichselbraun: Chronotopos Corona. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXXIV/123, 2021, S. 81–85, und Katharina Eisch-Angus: Topos Corona. Zur Krise der Alltagsethnographie. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXXIV/123, 2021, S. 87–95. Für Hinweise und Anregungen zu diesem Text danke ich den Herausgeber\*innen der ÖZV sowie insbesondere Kathrin Pallestrang.

„Irgendwo an der Waterkant (in der Nähe von Emden) liegt eine Gemeinde – unter andern ihresgleichen –, die aus alter Gewohnheit eine Kirche, aber keinen Pfarrer besitzt. Kürzlich nun kamen diese modernen Christen auf den beachtenswerten Einfall (und führten diesen auch aus): ihren Kirchturm mit einer Antenne zu schmücken und auf der Kanzel einen Lautsprecher festzuschrauben. Seitdem braucht die Gemeinde den Seelenhirten des Nachbardorfes weder zu sich zu bitten noch zu bezahlen – es sei denn, daß er Urheberrechte geltend macht – noch zu befahren, daß der Herr Pastor wütend mit der Faust auf die Kanzel des Hauses schlägt, wodurch der Schlaf des Gerechten nur allzu leicht gefährdet wird [...].“

Der historisch-dokumentarische Wert dieses Textes darf sicher bezweifelt werden. Dennoch ist die Anekdote sprechend, erst recht, wenn Kästner noch eine kleine, satirisch gemeinte Zukunftsvision hinzufügt:

„Der gläubigen Phantasie sind – dank der flotten Nordsee-Gemeinde – nicht länger Schranken gezogen: zu Weihnachten und ähnlichen Festivitäten macht gewiß schönsten Effekt vor dem Altar eine Filmleinwand, auf der im Bild sichtbar würde, was der Lautsprecher aus den Evangelien weihevoll dahertrichtert. Und: Kommt der Herr Pastor nicht mehr zur Kirche, so dürfen die Bauern gleicherweise ihren vergänglichen Leib zuhaus lassen. Sie legen sich ebenfalls [vors] Radio und pflegen der Andacht im warmen Familienbett oder am Stammtisch im Blonden Löwen. Die Kirche würde dann am besten pfundweis auf Abbruch verkauft oder an den durchreisenden Wanderzirkus mit Nutzen verpachtet.“<sup>7</sup>

Gerade aus einer Forschungsperspektive, die den materiellen Kirchenraum in den Fokus rückt, ist dieses Fundstück aus dem Jahr 1926 interessant, und zwar im Hinblick auf beide seiner argumentativen

7 Erich Kästner: Kirche und Radio. In: Erich Kästner: Splitter und Balken. Publizistik. Hg. von Hand Sarkowicz und Franz Josef Görtz in Zusammenarbeit mit Anja Johann. München 1998, S. 37–38, hier S. 38.

Schritte: Im ersten Schritt wird lediglich der Pfarrer durch Lautsprecher und Leinwand ersetzt, das Kirchengebäude bleibt Schauplatz der gottesdienstlichen Versammlung. Im zweiten Schritt aber wird das Kirchengebäude konsequenterweise obsolet: Wenn der Gottesdienst visuell und akustisch übertragen werden kann, löst er sich als Ereignis vom konkreten Ort, das Kirchengebäude kann also getrost abgebrochen, verkauft oder verpachtet werden. Es ist nicht mehr das notwendige Zentrum liturgischer Praxis – und auch kein Ort der Zusammenkunft der Gemeinde mehr.

Kästners Feuilleton provoziert in diesem Sinne die Forschungsfrage, die ich in dieser Skizze aufwerfen möchte: Was geschieht im fortschreitenden Prozess der Medialisierung und Mediatisierung gottesdienstlichen Handelns mit dem Kirchenraum? Inwiefern wird er in die medialen Inszenierungen einbezogen, inwiefern behält oder verliert er dabei seine Funktion als Katalysator von Atmosphären und Stimmungen, als Ort kodierten Wissens, der Inkorporierung und Habitualisierung religiösen Ausdrucks, als Träger von Handlungsprogrammen, von *prescriptions*, *affordances* und *allowances*?<sup>8</sup> Kurz gesagt: Braucht man den Kirchenraum überhaupt noch – und wenn ja, wofür? Wie sieht darüber hinaus eine interaktive Partizipation am Gottesdienst aus, die in Küche oder Wohnzimmer – wenn auch nicht, wie in Kästners satirischer Überzeichnung, am Stammtisch des „Blonden Löwen“ – stattfindet? Im Laufe des ersten Pandemie-Jahres, von März 2020 bis März 2021, sind einige Studien publiziert worden, die sich mit der Akzeptanz und Ausgestaltung von Online-Gottesdiensten auseinandersetzen. Die Kirchen wollten wissen: Wie gut funktionieren die derzeitigen kirchlichen Online-Angebote? Und was wird vom pandemiebedingten Digitalisierungsschub bleiben? Verhandelt wird hier also nicht weniger als die Kirche der Zukunft, und zwar vor allem in den evangelischen Kirchen. Denn die bisher vorliegenden Studien beziehen sich fast durchgehend auf den evangelischen Gottesdienst; in der katholischen Kirche ist es um dieses Thema vergleichsweise still. Das ist nicht unbedingt verwunderlich: Aus Sicht einer protestantischen Theologie, für die der Kirchenraum kein heiliger, geweihter Ort, sondern lediglich ein

8 Für die umfassende praxistheoretische Diskussion des (katholischen) Kirchenraums vgl. Wietschorke 2019 (wie Anm. 5).

Versammlungsraum ist, fällt es selbstverständlich leichter, den virtuellen Raum der Radioübertragung als Substitut zu akzeptieren. So ist es auch kein Zufall, dass die von Erich Kästner geschilderte Szene des Jahres 1926 gerade in einer *evangelischen* Kirchengemeinde im hohen Norden Deutschlands spielt. Eine kulturanalytische Untersuchung der Medialisierung von Gottesdiensten hat also nicht zuletzt die konfessionellen Differenzen im Umgang mit virtuellen Räumen zu berücksichtigen.

### Theologien des Fernsehgottesdienstes

Der nächste wichtige Schritt in der Entwicklung virtueller Gottesdienstformate war nach dem Rundfunk- der Fernsehgottesdienst. Und auch der erste in Deutschland übertragene TV-Gottesdienst kam aus einer evangelischen Kirche in Norddeutschland: Am 4. Dezember 1952 übertrug der NWDR eine Adventvesper aus der Kirche St. Jürgen in Hamburg-Ochsenzoll versuchsweise in einen Nebenraum. Ab 1953 wurden dann professionell hergestellte Fernsehgottesdienste gesendet.<sup>9</sup> Dabei gab es natürlich theologische Bedenken von kirchlicher Seite: „Was, wenn die virtuelle Partizipation den leiblichen Ereignischarakter des Gottesdienstes aufheben und ersetzen würde?“<sup>10</sup> Meist blieb das Format des Fernsehgottesdienstes daher auch in den 1960er und 1970er Jahren auf bestimmte Anlässe und Festtage beschränkt; die ARD zeigte ab 1955 immerhin einmal monatlich – und konfessionell alternierend – einen Vespertgottesdienst.<sup>11</sup> Seit 1979 etablierten sich in Deutschland regelmäßige Fernsehübertragungen von Gottesdiensten, und 1986 begann das ZDF mit wöchentlichen

9 Vgl. Johanna Haberer: Der Gottesdienst als Medienereignis: theologische und praktische Perspektiven auf den Gottesdienst als Fest und mediale Performance. In: Sandra Rühr, Eva Wattolik (Hg.): Medien im Fest – Feste im Medium. Köln 2017, S. 119–136, hier S. 128. Oliver Krüger gibt in seiner Studie zur Medialisierung von Religion fälschlicherweise an, der erste deutsche Fernsehgottesdienst am 4.12.1952 sei ein katholischer Gottesdienst gewesen. St. Jürgen ist allerdings definitiv eine lutherische Kirche. Krüger (wie Anm. 3), S. 333.

10 Haberer (wie Anm. 9), S. 128.

11 Vgl. Christian Grethlein, *Praktische Theologie*. 2. Auflage. Berlin, Boston 2016, S. 445.

Sendungen.<sup>12</sup> Dabei ist erstaunlich, dass die Beliebtheit dieses Formats bis heute gestiegen ist, obwohl die meisten Sendeformate des öffentlich-rechtlichen Fernsehens nach Etablierung der Privatsender in den 1980er Jahren an Zuschauer\*innen verloren haben.<sup>13</sup> Für viele Menschen war es ab März 2020 also keineswegs eine neue Erfahrung, die Messe oder den Wortgottesdienst zu Hause am Bildschirm mitzuverfolgen; gerade älteren Menschen, die kaum noch das Haus verlassen können, ist die Praxis des virtuellen Gottesdienstes im Fernsehen längst zu einer alltäglichen Routine geworden.

Interessant sind die theologischen Statements zum Fernsehgottesdienst wiederum aus der konfessionell-vergleichenden Perspektive. Beispielsweise „fordert die aus der katholischen Theologie begründete Konzeption des Fernsehgottesdienstes unbedingte Raum-Zeit-Identität für die Übertragung der katholischen Messe [...]. Für die Praxis heißt das: Jeder Gottesdienst wird live übertragen, weil das gottesdienstliche Geschehen nicht auf Konserve aufgezeichnet und beliebig reproduziert werden könne“.<sup>14</sup> Selbstverständlich geht dieses Prinzip auf die besondere Konzentration der katholischen Liturgie auf den „heiligen Ort“ zurück, in dessen Zentrum der ortsfeste, geweihte und mit Reliquien ausgestattete Altar steht. Vergleichbare Vorgaben sind denn auch auf evangelischer Seite nicht zu finden, was auch die stärkere Offenheit der protestantischen Kirchen für die neueren Online-Formate erklärt. Konfessionelle Unterschiede sind auch hinsichtlich der Bindung der Fernsehgottesdienste an ein spezifisches Gebäude festzustellen: Während die ab 1979 etablierten katholischen Fernsehgottesdienste in der Regel mehrfach hintereinander aus derselben Gemeinde kamen, um eine feste Beziehung zwischen Zuschauer\*innen auf der einen und Raum, Gemeinde und Mitwirkenden auf der anderen Seite herzustellen, ging es auf protestantischer Seite eher darum,

„[...] die Vielfalt von Liturgien und geistlicher Sprache im deutschen Sprachraum [zu] dokumentieren. Also werden Gottesdienste alle vierzehn Tage aus einer anderen Kirche

<sup>12</sup> Vgl. Haberer (wie Anm. 9), S. 128.

<sup>13</sup> Vgl. ebd.

<sup>14</sup> Ebd., S. 129.

übertragen und dabei Kirche in unterschiedlichsten Zusammenhängen vor- und ausgestellt. Ziel ist es zu zeigen: Es gibt keinen Ort, an dem nicht Gottesdienst gefeiert wird oder werden kann. Gottesdienstübertragungen mit Bergleuten aus der Grube, vom Schiff oder vom Gipfelkreuz aus fanden ebenso statt wie aus Einrichtungen für Menschen mit Behinderung, aus Gefängnissen oder mit Sterbenden und ihren Angehörigen aus dem Hospiz“.<sup>15</sup>

Auf diese Weise löst sich der protestantische Fernsehgottesdienst wesentlich stärker vom konkreten Kirchenraum, als das beim katholischen Pendant der Fall ist. Im Extrem lässt sich das in den USA beobachten: Johanna Haberer hat darauf verwiesen, dass die Events US-amerikanischer Fernsehprediger in der Regel ganz auf den Kirchenraum verzichten und auch nicht mehr dem liturgischen Kalender folgen: Als Veranstaltungen eigener Ordnung werden sie zumeist an Werktagen und aus eigens konzipierten Räumen übertragen, die typologisch einer Konzerthalle oder einem Studio entsprechen.<sup>16</sup>

### **Sinn und Sinnlichkeit: Digitale Verkündigungsformate und der Kirchenraum**

Was lässt sich nun über die Rolle des Kirchenraums im heutigen Online-Gottesdienst sagen? Die bisher vorliegenden Studien und Befragungen lassen – zumindest für den Bereich der protestantischen Religionspraxis – einige Tendenzen erkennen. Unbestreitbar ist der allgemeine Digitalisierungsschub, den die Pandemie ausgelöst hat: Von allen befragten Nutzer\*innen „digitaler Verkündigungsformate“ in Daniel Hörschs Studie gaben 78 Prozent an, bis zum Ausbruch der Pandemie keine digitalen Formate angeboten bzw. genutzt zu haben.<sup>17</sup> Die Teilnahme am Gottesdienst ist in den von Hörsch untersuchten Gemeinden gegenüber der durchschnittlichen Besucher\*innenzahl vor

<sup>15</sup> Ebd., S. 129–130.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., S. 131–133.

<sup>17</sup> Daniel Hörsch: Digitale Verkündigungsformate während der Corona-Krise. Eine Ad-hoc-Studie im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2020, S. 22, 29.

der Pandemie um 287 Prozent gestiegen,<sup>18</sup> allerdings fanden wiederum 56,7 Prozent der befragten Teilnehmer\*innen die digitalen Formate zumindest „gewöhnungsbedürftig“.<sup>19</sup>

Im Rahmen einer anderen Studie ergeben sich klare Statements einerseits bei der Frage nach Interaktion und Dialogizität, die 48,8 Prozent der Befragten mit „Nein, eine reine Übertragung oder Aufzeichnung des Gottesdienstes genügt mir“ beantworteten, und andererseits bei der Frage nach dem Raum, in dem der Online-Gottesdienst stattfinden soll. Hier wünschten sich 61,5 Prozent den „sakralen Kirchenraum“, 22,3 Prozent eine „Studio-Ecke im Kirchenraum“ oder eine ähnliche Kombination und nur 3,2 Prozent eine „Studio-Atmosphäre (nicht in der Kirche)“. Die restlichen Stimmen verteilten sich auf sonstige Antworten.<sup>20</sup> Die Kulisse des Online-Gottesdienstes soll also nach den Wünschen fast aller Teilnehmer\*innen der klassische Kirchenraum sein, der Setting und Referenz religiöser Praxis darstellt. Allerdings ist hinsichtlich der Authentizitätserwartungen an das gottesdienstliche Geschehen ein interessanter Befund zu verzeichnen: Nur 39,5 Prozent der Befragten ist wichtig, dass der Gottesdienst auch „live“ stattfindet, dass also das Geschehen in der Kirche und zu Hause synchron abläuft. Bei der parallelen Frage, ob die Erfahrung eines aufgezeichneten und jederzeit abspielbaren Gottesdienstes genauso attraktiv sei, entschieden sich sogar 78,9 Prozent der Befragten für „trifft voll zu“.<sup>21</sup> Insofern ist der Gottesdienst aus der Konserve für die meisten Besucher\*innen kein prinzipielles Problem, solange die Aufzeichnung aus einer Kirche kommt.

Die Atmosphäre der bisherigen Online-Gottesdienste wird von den Befragten vor allem als „ermutigend“ (53,0 %), „einladend“ (49,5 %) und „herzlich“ (38,3 %) empfunden. Eher geringe Werte erhielten die Charakterisierungen „besinnlich“ (27,1 %) und „feierlich“ (19,8 %), während einige Nutzer\*innen der digitalen Angebote auch

18 Vgl. Hörsch (wie Anm. 17), S. 31. Nach Angaben von Hörsch stieg während der Pandemie auch die Zahl der Zuschauer\*innen des klassischen Fernsehgottesdienstes in ARD und ZDF um 178 % an. Ebd., S. 48.

19 Hörsch (wie Anm. 17), S. 43.

20 Studie zu Online-Gottesdiensten. Befragungsstudie Rezipiententypologie evangelischer Online-Gottesdienstbesucher\*innen während und nach der Corona-Krise. Ausgewählte erste Ergebnisse, 2020, S. 10, 13–14.

21 Ebd., S. 10.

„traurig“ (4,1 %), „kühl“ (5,1 %), „herausfordernd“ (10,6 %) und „distanziert“ (13,3 %) wählten.<sup>22</sup> In diesen emotionalen Zuschreibungen und Wertungen ist zumindest latent ein Vergleich mit dem Kirchenraum zu erkennen, dessen „besinnliche“ und „feierliche“ Qualitäten vermisst werden, und der für Wärme und Nähe der sozialen Beziehungen steht. Und auch die Sinnlichkeit der Liturgie bleibt auf der Strecke: Cornelius Roth verweist in diesem Zusammenhang auf die „Leiblichkeit von Liturgie“ und die Sinnlichkeit des Gottesdiensterlebnisses: „Man sieht die liturgischen Gewänder und die festliche Beleuchtung, hört die Musik und den Gesang, riecht den Weihrauch, schmeckt die Brothostie oder den Wein bei der Kommunion“. Kurz: „Dass Liturgie ohne leibhaftige Erfahrung und Einbeziehung der Sinne nicht gelingen kann, ist allgemeiner liturgiethologischer Konsens.“<sup>23</sup>

Theologische Bestandsaufnahmen der Covid-19-Pandemie wurden in erstaunlicher Geschwindigkeit erarbeitet. Die einen stellten neue „zehn Gebote“ für die Kirche im virtuellen Raum auf,<sup>24</sup> andere deklinierten das Thema wissenschaftlich durch. So erschien im Dezember 2020 der von den Wiener Liturgiewissenschaftlern Hans-Jürgen Feulner und Elias Haslwanter herausgegebene, fast 1000 Seiten umfassende Sammelband „Gottesdienst auf eigene Gefahr“, der sich mit der derzeitigen Situation der Liturgie auseinandersetzt.<sup>25</sup> In Ergänzung dieses Bandes haben Feulner und Haslwanter auch einen Dokumentationsteil publiziert, der Ordnungen und Dekrete aus den christlichen Kirchen einschließlich der verschiedenen Richtungen der Orthodoxie zur „Liturgiehygiene“ in Corona-Zeiten versammelt.<sup>26</sup> Diese Dokumente verdeutlichen den durch die Pandemie

22 Ebd., S. 11.

23 Cornelius Roth: Liturgie im Internet. Chancen und Herausforderungen für Theologie und Spiritualität. In: Anna Findl-Ludescher, Michael Rosenberger (Hg.): *Spiritualität@Digitalität. Spirituell-theologische Wahrnehmungen der digitalen Medien* (= Studien zur Theologie der Spiritualität, Bd. 3), S. 49–61, <https://theologie-der-spiritualitaet.de/publikationen/studien-zur-theologie-der-spiritualitaet-ab-2017/spiritualitaet-digitalitaet-spirituell-theologische-wahrnehmungen-der-digitalen-medien/> (Zugriff: 17.4.2021).

24 Freiheit digital. Die zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Leipzig 2021.

25 Hans-Jürgen Feulner, Elias Haslwanter (Hg.): *Gottesdienst auf eigene Gefahr? Die Feier der Liturgie in der Zeit von Covid-19*. Münster 2020.

26 Ebd.

verursachten drastischen Einschnitt in alle liturgischen Handlungsabläufe und zeigen, wie die körperlichen und kommunikativen Ordnungen der kirchlichen Praxis „in Präsenz“ unter den Bedingungen der Ansteckungsprävention durcheinandergeraten.<sup>27</sup> Sowohl die liturgiewissenschaftlichen Beiträge als auch die Dokumente wären eine eigene Analyse wert, gerade unter dem Aspekt konfessioneller Vergleiche. Unter anderem könnte unter Rückgriff auf dieses Material die Frage nach der Funktion des Kirchenraums neu gestellt werden. In meiner Studie zu Kirchenräumen in Wien habe ich argumentiert, dass die Materialität der Räume und Artefakte – von der Eingangssituation über Kirchenbank und Beichtstuhl bis zum Hochaltar – wesentlich dazu beiträgt, religiöse Praktiken, Wahrnehmungs- und Deutungsmuster mit Sinn auszustatten, zu stabilisieren und auf Dauer zu stellen. Ich habe darüber hinaus versucht zu zeigen, dass Kirchen in der Geschichte immer auch „formative Räume der symbolischen und imaginären Konstruktion von Gemeinschaft und Gesellschaft“ waren, „Gedächtnisspeicher kollektiver Erinnerung und geschichtspolitischer Setzungen, Räume der Aushandlung von Sozialität und Gesellschaftsformationen sowie Orte, an denen imaginäre Identifikationsprozesse zwischen Individuen und Kollektiven stattfinden“.<sup>28</sup> Auf der Basis der kurz vorgestellten Umfrageergebnisse lässt sich vermuten, dass die formative Funktion von Kirchenräumen für symbolische Ordnungen des Sozialen mit dem zeitweiligen Wegfall des Kirchenraums als Versammlungsort und dessen Regulierung durch Hygienekonzepte weiter abnimmt. Schon seit Jahrzehnten sorgt der drastische Rückgang des Kirchenbesuchs dafür, dass der Kirchenraum kein zentraler

27 So heißt es beispielsweise in der von Robert Kardinal Sarah unterzeichneten „Note zum Aschermittwoch“, die der Vatikan am 12. Januar 2021 ausgegeben hat: „Deinde sacerdos abstergit manus ac personam ad protegendas nares et os induit, tum imponit cineres ad ipsum accedentibus vel, pro opportunitate, accedit ad eos, qui in locis suis stant. Sacerdos caput cineres et spargit super caput unicuique, nihil dicens“. „Dann reinigt der Priester seine Hände, setzt die Maske auf, um Nase und Mund zu bedecken, und legt denjenigen, die zu ihm herantreten, die Asche auf oder nähert sich, wenn es angebracht ist, denjenigen, die an ihrem Platz stehen. Der Priester nimmt die Asche und lässt sie auf das Haupt eines jeden fallen, ohne etwas zu sagen“. Feulner, Haslwanter (wie Anm. 25), Dokumentationsteil, S. 40–41.

28 Wietschorke 2019 (wie Anm. 5), S. 33.

Schauplatz der symbolischen Konstitution von Gemeinschaft und Gesellschaft mehr ist. Die Ausnahmesituation der Covid-19-Pandemie und ihre längerfristigen Folgen verstärken diese Tendenz in einer Weise, die heute noch nicht ganz abzusehen ist.

### Protestantische Wettbewerbsvorteile?

In vielen Corona-Stellungnahmen aus der protestantischen Theologie fällt auf, dass die aktuelle Situation dort gerne in Form einer konfessionellen Erzählung gedeutet wird. Beispielsweise fällt es den evangelischen Kirchen besonders leicht, den derzeitigen Bedeutungsverlust des Kirchengebäudes mit ihren raumtheologischen Lehrsätzen in Einklang zu bringen, denn wie Martin Luther 1525 schreibt, habe Gott es „so angeordnet, daß seinem Evangelium, das für alle heilsnotwendig ist, kein Ort und keine Zeit vorgeschrieben würde, sondern daß es bei allen, zu jeder Zeit und an jedem Ort gepredigt würde“.<sup>29</sup> Aus einer evangelisch-theologischen Perspektive auf Covid-19 scheint die Formel „kein Ort und keine Zeit“ geradezu die Vorzüge asynchroner digitaler Gottesdienstangebote vorwegzunehmen. Auch die genuin protestantische Idee eines „Priestertums aller Gläubigen“ wird in der Studie von Daniel Hörsch auf die interaktiven Möglichkeiten der neuen Medien bezogen:

„Nicht nur das Aufrufen und die Views, auch das Liken und Kommentieren sowie die Response in Echtzeit scheinen von erheblicher Bedeutung zu sein. Für digitale Verkündigungsformate hieße dies, dass auch bei Fortführung hybrider Formate der Verkündigung auf eine Interaktivität in Form eines Live-Blogs, Live-Chats, dem Einbringen von Gebetsanliegen aus der Gottesdienstgemeinde mittels digitaler Medien verstärkt Aufmerksamkeit geschenkt werden darf. In dieser Hinsicht verspricht die Digitalität auch eine Demokratisierung bei der Verkündigung im Sinne eines tatsächlich gelebten Priestertums aller Gläubigen.“<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Zit. nach: Hörsch (wie Anm. 17), S. 3.

<sup>30</sup> Hörsch (wie Anm. 17), S. 55.

In seiner Analyse einer auf ORF 2 übertragenen evangelischen Karfreitagsfeier 2020 in Wien hat Timo Heimerdinger die Konturen eines „spezifisch österreichisch-evangelische[n] konfessionelle[n] Habitus“<sup>31</sup> herausgearbeitet und gezeigt, wie sich dabei die Spezifik des Fernseh- oder Online-Gottesdienstes mit dem feiertäglichen Anlass und dem Verweis auf protestantische Traditionslinien verknüpfen ließ. „Die Zusehenden erlebten einen sehr gut komponierten, abwechslungsreichen und intensiven Gottesdienst, der gleichermaßen auf den Anlass Karfreitag wie auf die Corona-Ausnahmesituation Bezug nahm und beide Aspekte schlüssig miteinander verband“.<sup>32</sup> So war das „gesamte Setting des Fernsehgottesdienstes mit seiner reduzierten Symbol- und Ausstattungsästhetik [...] und der gleichwohl nüchternen wie sachlichen Materialität“<sup>33</sup> sowohl als coronabedingt reduzierte Ästhetik wie auch als genuin protestantische Inszenierung lesbar. Heimerdinger beschreibt die räumliche Inszenierung folgendermaßen:

„Der Altar stand vor einer Lamellenkonstruktion, diese wiederum vor einer Glas-Fensterfront, von außen drang helles Sonnenlicht in den Raum und warf Lichtstreifen auf den Boden. Die Lamellenspalten gaben für die Fernsehzuschauer und -zuschauerinnen den Blick in das frische Grün des Gartens frei. Die sachkulturelle Ausstattung, das heißt die Gegenstände, Objekte und Materialien, die im Gottesdienst Verwendung fanden oder sichtbar arrangiert waren, war auf wenige Elemente beschränkt: eine Kerze, ein kleines Holzkreuz auf dem Altar, auf einem Beistelltisch einige erkennbar sehr alte Bücher. Die reduzierte und konzentrierte Atmosphäre des Innenraumes wurde durch ein kammermusikalisches Ensemble unterstrichen: Unter der musikalischen Leitung von Landeskantor Matthias Krampe an einer kleinen Truhengorgel gestalteten an seiner Seite Michael Brüssing an

31 Timo Heimerdinger: Habitus und Konfession – am Beispiel des evangelischen Karfreitags 2020 in Österreich. In: Sonja Beckmayer, Christian Mulia (Hg.): *Volkskirche in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven*. Stuttgart 2021, S. 37–48, hier S. 39.

32 Ebd.

33 Ebd., S. 45.

der Viola da Gamba und der Tenor Gernot Heinrich als Trio die Feier musikalisch.“<sup>34</sup>

Das Beispiel macht deutlich, dass die *Digital Religion* hervorragende Möglichkeiten der konfessionellen Inszenierung bietet. Die protestantischen Kirchen scheinen hier aber einen spezifischen Wettbewerbsvorteil zu haben. Denn der reduzierte Charakter des virtuellen Gottesdienstes verband sich hier mit dem reduzierten Charakter der evangelischen Verkündigung. In seiner Predigt verknüpfte Bischof Michael Chalupka zudem die Situation des Gottesdienstes in Pandemie-Zeiten gekonnt mit der historischen Situation des Protestantismus in Österreich: „Und wieder erinnert uns der Karfreitag an unsere Geschichte. Wir kennen das aus der Geschichte, dass wir nicht in Kirchengebäuden öffentlich Gottesdienst feiern können. In der Zeit der Gegenreformation, des Geheimprotestantismus vom 16. Jahrhundert bis 1781 waren öffentliche Gottesdienste verboten, rund 180 Jahre lang, sieben Generationen. Gottesdienste wurden trotzdem gefeiert. Zu Hause.“<sup>35</sup>

Die Häuslichkeit des Gottesdienst-Erlebnisses in Pandemie-Zeiten wird auf diese Weise geschickt als konfessionelle Tradition in Stellung gebracht. Das wiederum provoziert die Frage, ob der katholische Gottesdienst, die Messfeier mit ihren Ideen vom geheiligten (Kirchen-)Raum und der Realpräsenz Christi in der Feier der Eucharistie, in vergleichbarer Weise in den virtuellen Raum übertragbar ist. Die auffallende Zurückhaltung der katholischen Kirche in allen Debatten um *Digital Religion* spricht hier eine recht deutliche Sprache. So legt die Covid-19-Pandemie einmal mehr offen, dass der Katholizismus wohl doch in anderer Weise vom Rekurs auf die Materialität und Sinnlichkeit des Religiösen lebt als der Protestantismus. Möglicherweise müssen für die unterschiedliche Resonanz dieser beiden Konfessionen auf aktuelle Digitalisierungsprozesse auch weitere Gründe in Betracht gezogen werden – etwa Unterschiede in den Strukturen der Gemeindeöffentlichkeit und der gemeindlichen Partizipation. Auf das Kirchengebäude aber scheinen jedenfalls vorübergehend die Protestant\*innen leichter verzichten zu können als die Katholik\*innen.

34 Ebd., S. 38.

35 Ebd., S. 46.

## Die Zukunft der digitalen Kirche

Derzeit sind viele kirchliche Stellungnahmen zur Gegenwart und Zukunft der virtuellen Gottesdienste von einer gehörigen Portion Zweckoptimismus getrieben. Vor allem auf protestantischer Seite findet man Positionsbestimmungen, die in Hybridformaten einen enormen Gewinn sehen. Die Erlanger Theologin und Wort-zum-Sonntag-Sprecherin Johanna Haberer sieht in der deutschen Tradition der Fernseh- und Online-Gottesdienste die Chance, sozusagen das Beste aus beiden Welten zu vereinigen: Diese Praxis „entfaltet sich [...] in einer spannungsreichen Vielfalt der Wahrnehmungsanordnungen, wenn die mediale Präsenz des Fests zu Gottes Ehren ‚loyal‘ zu einem gottesdienstlichen Fest vor Ort stattfindet. In der Verschränkung von Ereignis und Übertragung entsteht eine ganz eigene Mischung von Inszenierung und Authentizität, von Partizipation und Beobachtung, die für Gottesdienstbesucher und Zuschauer eine Vielzahl von Zugängen zum Ereignis eröffnet.“<sup>36</sup>

Es bleibt die Frage, ob die Autorin diese Position so auch noch im Frühling 2020 formuliert hätte – in einer Zeit, in der das Online-Angebot übergangsweise ganz an die Stelle des Präsenzgottesdienstes in der Kirche getreten ist.<sup>37</sup> Das „Fest vor Ort“ scheint jedenfalls auch für bekennende Vertreter\*innen einer Theologie des Digitalen seine Bedeutung als Zentrum der religiösen Praxis vorläufig nicht zu verlieren. Mittlerweile finden Gottesdienste wieder in Präsenz statt. Inwiefern die Pandemie einen allgemeinen Transformationsprozess in Richtung *Digital Religion* beschleunigt hat und wie nachhaltig diese Effekte sein werden, kann heute noch nicht zuverlässig vorhergesagt werden. Und was umgekehrt von der religiösen Erfahrung im Kirchenraum und der „materialen Seite des Religiösen“<sup>38</sup> möglicherweise

36 Haberer (wie Anm. 9), S. 133. Vgl. allgemein dazu auch das entsprechende Sachbuch von Johanna Haberer: *Digitale Theologie. GOTT und die Medienrevolution der Gegenwart*. München 2015.

37 Demnächst wird man dies genauer nachlesen können. Derzeit ist folgender Titel angekündigt: Johanna Haberer: *ALLGOTTritismus. Warum wir wieder von der Seele sprechen müssen*. München 2021.

38 Uta Karstein, Thomas Schmidt-Lux: *Die materiale Seite des Religiösen. Soziologische Perspektiven und Ausblicke*. In: Dies. (Hg.): *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*. Wiesbaden 2017, S. 3–22.

in Online-Gottesdienste herübergerettet werden kann – oder ob sich gar neue sinnliche Qualitäten des Gottesdienst-Erlebnisses *at home* herausbilden, bleibt vorläufig ebenfalls eine offene Frage. Neue Forschungsperspektiven für die empirische Kulturanalyse religiöser Praktiken ergeben sich daraus allemal:

„It would be interesting to explore how individual people give shape to their worship from home. Do they follow worship as it was intended by church leadership? Is the ‘do-it-yourself’ form of worship – deciding yourself where to sit, whether to sing, or whether or not to wear your ‘Sunday best’ – better adapted to people’s individual needs? Will online religion be able to accommodate the individualizing trend in religious engagement while maintaining the security of an imagined community?“<sup>39</sup>

39 Veerle Dijkstra: Going Online: How Corona Transforms Christian Worship. In: TRAFÖ – Blog for Transnational Research, 12.6.2020, <https://trafo.hypotheses.org/24166> (Zugriff: 22.10.2021).